

P. LAÍN ENTRALGO E LA LETTERATURA RIFLESSIVA: *LA ESPERA Y LA ESPERANZA*

di Carmine Luigi Ferraro

Abstract

L'autore analizza l'opera *La espera y la esperanza* (1956) dello spagnolo Pedro Lain Entralgo (1908-2001) allievo di J. Ortega y Gasset e X. Zubiri. La speranza è per Entralgo una caratteristica fondamentale dell'ontologia umana: essa è uno degli abiti che definiscono e costituiscono l'esistenza umana. Cinque sono gli interrogativi intorno ai quali ruota l'opera di Entralgo (1. Cosa hanno sperato gli uomini lungo la storia? 2. Come gli uomini hanno sperato ciò che in verità sperarono? 3. Come gli uomini hanno inteso la loro stessa speranza e la speranza umana in generale? 4. Come la speranza è concepita dall'uomo di oggi? 5. Cos'è in se stessa la speranza umana?) e ai quali è possibile rispondere attraverso una prospettiva storico-filologica che permette di evidenziare la novità che il concetto della speranza cristiana introduce nella storia. I motivi per cui il cristiano si sente condotto a sperare sono l'indubitabile fedeltà di Dio alle sue promesse e la bontà suprema della realtà sperata. Dio, quindi, è la somma verità ed è per questo che crediamo in ciò che promette. Tuttavia è la *fe* ad essere sempre il presupposto di ciò che si spera; infatti è la fede che convince il cristiano della realtà di ciò che si spera e della possibilità di raggiungerlo al termine della propria vita.

46

L'auteur analyse l'œuvre *La espera y la esperanza* (1956) de l'espagnol Pedro Lain Entralgo (1908-2001) élève de J. Ortega y Gasset et X. Zubiri. L'espoir est pour Entralgo une caractéristique fondamentale de l'ontologie humaine: c'est l'une des robes qui définissent et qui constituent l'existence humaine. Le travail d' Entralgo tourne autour de cinq questions (1. Que les êtres humains ont-ils espéré à travers l'histoire? 2. Comment les hommes ont-ils espéré ce que, en vérité, ils ont espéré? 3. Comme les hommes ont-ils conçu leur propre espérance et l'espérance humaine en général? 4. Comment l'espérance est-elle conçue aujourd'hui par l'homme? 5. Quelle est l'espérance humaine?). On peut répondre à ces questions en utilisant une perspective historique-philologique qui permette de détecter la nouveauté que le concept d'espérance chrétienne introduit dans l'histoire. Les raisons pour lesquelles le chrétien se sent conduit à espérer sont l'indéniable fidélité de Dieu à ses promesses et la bonté suprême de la réalité espérée. Dieu, alors, est la vérité ultime et c'est pourquoi nous croyons en ce qu'il promet. Cependant, c'est toujours la foi qui le présuppose de ce que nous espérons, car c' est la foi qui convainc le chrétien de la réalité de ce qu'il espère et de la possibilité de l'atteindre à la fin de sa vie.

The author analyzes the opera *La espera y la esperanza* (1956) by the Spanish author Pedro Lain Entralgo (1908-2001), one of J. Ortega y Gasset's and X. Zubiri's students. For Entralgo, hope is a fundamental characteristic of human ontology: it is one of the habits which determine and form human existence.

Entralgo's work focuses on five questions (1. What did men hope throughout history? 2. How did men hope what they really hoped? 3. How did men understand their own hope and human hope in general? 4. How is hope conceived by nowadays man? 5. What is human hope in itself?) that we can answer through a historical-philological perspective which can draw attention to the change introduced in history by the Christian concept of hope.

The reasons why a Christian feels that he has to hope are the undeniable loyalty of God towards his promises and the supreme goodness of the reality we hope.

God, then, is the highest truth and that is why we believe in what he promises.

However, it is the *faith* the requirement of what we hope for; it is the faith indeed which convinces Christians of the reality of what we hope for and the possibility of reaching it at the end of our life.

Lungo il percorso che lo ha condotto alla elaborazione della sua Antropologia medica, Pedro Lain Entralgo (1908-2001) trovatosi di fronte all'annosa e ricorrente domanda sull'europeità della Spagna iniziata con la *generación del 98*, cerca di essere nella propria opera più europeo degli europei.

Egli cerca cioè di lavorare con il massimo rigore scientifico, uscire dal tema della Spagna, per occuparsi di temi universali.

Per far questo, si avvale della teoria della ragione storica, elaborata da J. Ortega y Gasset, suo principale maestro oltre a X. Zubiri.

La ragione storica è fondamentalmente la descrizione della struttura della realtà (naturale, sociale, culturale, storica), assistendo alla nascita della stessa. Ed infatti, Lain Entralgo nell'opera che analizzeremo: *La espera y la esperanza* (1956)¹. - al pari di altre-, divide il testo in una parte storica (come si è vissuta la speranza nella tradizione occidentale) o diacronica; ed una parte teorica (la sua costruzione di una teoria sulla speranza) o sincronica.

Ora, nella sua *Introduzione*, l'autore cerca in primo luogo di definire qual'è, cos'è il sentimento della speranza, la profondità e

l'universalità del suo impianto nel cuore dell'uomo (p. 313), giacché la speranza si configura da subito come uno degli abiti che definiscono e costituiscono l'esistenza umana; tanto più che la realtà della nostra esistenza è temporanea ed imprescindibile. Non c'è attesa senza speranza. Ed allora la speranza è una caratteristica fondamentale dell'ontologia umana, che può essere indagata attraverso l'Antropologia, quale centro e sintesi di quelle discipline che costituiscono -secondo Kant- la risposta alle quattro domande cardinali per l'uomo. Ossia: 1. Cosa posso sperare? (Metafisica); 2. Cosa devo sapere? (Morale); 3. Cosa mi è lecito sperare? (Religione); 4. Cos'è l'uomo? (Antropologia).

In questo modo, si esplicita il carattere costitutivo che la speranza ha nella realtà dell'uomo secondo Kant, per il quale un uomo senza speranza sarebbe un assurdo metafisico, come lo sarebbe un uomo senza intelligenza o senza attività.

Ora, per uno studio sulla speranza che sia ad un tempo storico e sistematico, Lain ritiene che si debbano trattare alcuni punti fondamentali, che costituiscono la base della sua metodologia: 1. Cosa hanno sperato gli uomini lungo la storia; 2. Come gli uomini hanno sperato ciò che in verità sperarono; 3. Come gli uomini hanno inteso la loro stessa speranza e la speranza umana in generale; 4. Come la speranza è concepita dall'uomo di oggi; 5. Cos'è in se stessa la speranza umana?

Stabilita questa metodologia, occorre una prospettiva storico-filologica per lo studio della costituzione dell'idea cristiana della speranza. In questo contesto, essa si definisce in antitesi con una vita costituita da un'ansia spirituale non soddisfatta, 'in attesa' di essere consolata con la venuta del Regno di Dio, con la presenza di Cristo fra i suoi fedeli fino al termine dei tempi. Questa antitesi fondamentale nell'idea cristiana della speranza, che Lain non esita a definire piuttosto come 'necessità', ha dato vita, nel corso della storia, ad una elaborazione di una 'teoria della speranza'².

La prospettiva storico-filologica aiuta Lain ad evidenziare qual'è la novità che nella storia introduce il concetto della speranza cristiana. Infatti per il greco classico, 'elpis' aveva un significato opposto: speranza, attesa ma più nel senso della preoccupazione,

del timore, come si può anche vedere nel mito del vaso di Pandora. Alla sua apertura, escono tutti i mali che affliggono l'uomo: il dolore, l'infermità, la morte; all'interno ci resta solo 'elpis', la speranza quale consolazione dei mortali, che, tuttavia, per essere efficace, deve essere cieca. E' così che sperare assume un significato ambivalente: consolazione nel dolore, ma anche grande possibilità d'insuccesso visto che la speranza è cieca. Nel primo caso viene connotata da attributi come: buona, allegra, dorata; nel secondo caso, come: incerta, indesiderabile, pericolosa, compagna del pericolo. Per cercare di superare tale ambivalenza, i greci adottarono: la mantica, quale previsione razionale e il credente affidamento al mistero. Ma, ancora una volta: la previsione fisiologica dell'avvenire poteva render certo e sicuro il futuro dell'uomo. La risposta è ancora negativa ed Eraclito, in particolare, affermava che per l'uomo è necessario rivolgersi a motivi e fondamenti superiori alla propria ragione, nell'atto di sperare. Ma un'altra causa della connotazione fondamentalmente negativa della speranza, sta nella concezione greca del tempo. Per il pensiero greco, cosmologico e naturalista, il tempo viene concepito secondo l'idea astronomica del cielo, per cui la durata delle cose sarebbe circolazione, eterno ritorno. Tale concezione, di fatto, impedì la formazione di una nozione sufficientemente profonda del nuovo e conseguentemente s'impose una visione pessimista e peggiorativa del corso temporale. Per questo, nella cultura greca, si concepisce l'origine e non l'originalità, la genesi e non la novità, la fine e non l'ultimo periodo della vita, secondo quanto affermato da Aristotele. Mentre Platone, da parte sua, ritiene che solo ciò che è appena costruito è sano e forte, per cui la legge che presiede il corso delle istituzioni politiche è destinato alla decadenza. Insomma, nel corso della sua storia, «l'uomo ellenico - afferma Lain- solo poté aspirare a una vita *nec spe nec metu*, senza speranza e senza paura»³.

Di fronte alla 'temuta' speranza dei greci e poi dei romani, Lain sottolinea la febbrile speranza degli israeliti che, da sempre, costituì uno dei suoi nervi più intimi ed efficaci. Ed allora, se per i Greci il cosmo è un organismo perfetto che si disfa nel suo ritmico cammino verso la fine dei tempi; per gli israeliti è invece una voce

che canta con la creatura umana la gloria di Dio e la speranza della pienezza. Oltre all'opposizione storia naturale (greci)/storia personale (ebrei), Laín ne individua un'altra che si caratterizza in modo preponderantemente filologico: la concezione della *verità* e della *parola* nelle due culture. Se per il greco, verità è: *alétheia*, scoperta, un atto di evidenza intellettuale, per cui la *parola* viene ad essere l'espressione, la dichiarazione di una verità evidente all'intelligenza. Per l'ebreo, la *verità* è qualcosa in cui si può confidare; non la visione intellettuale del presente, ma la confidenza nel compimento del futuro e di ciò che è promesso. Per questo, la *parola* non è espressione, dichiarazione, bensì *spirito creatore* e *promessa di ciò che sarà*. Da qui discende anche la concezione della Parola di Dio: creatrice del mondo e fondatrice dell'alleanza. Se in Grecia, quindi, esiste il *sophós*, il saggio che dichiara *ciò che è*; in Israele c'è il profeta, il nabi, che annuncia *ciò che sarà*⁴.

Diversa ancora la visione paolina della speranza, cui sottostà, come per le altre occasioni, una diversa concezione del *tempo*. Quella di San Paolo si esprime in cinque concetti fondamentali: 1) la *pienezza* che in questo caso è: *maturità spirituale*, o meglio un certo livello di *perfezione metafisica*; in Cristo, infatti, abita ogni pienezza. Per cui, il tempo è un cammino verso la perfezione, costellato da: 2) *opportunità* o *occasioni* corrispondenti alle manifestazioni storiche di Dio, la cui massima espressione è l'incarnazione del Verbo. 3) L'*unicità* che caratterizza ciascuna delle manifestazioni storiche di Dio. 4) la *novità* che Cristo ha introdotto nel tempo umano consiste: da un punto di vista storico, nell'equiparazione fra giudei e gentili; da un punto di vista essenziale, nella rottura della servitù del peccato e della morte, che vengono abolite dal battesimo e dalla resurrezione futura, oggetto della nostra speranza, grazie alla vittoria di Cristo sulla morte. 5) Il *secolo*: se il secolo presente è composto dall'Antico Testamento (tempo della legge) e dal Nuovo (tempo della fede), si aspetta un secolo futuro interminabile che si avrà grazie alla fine dei secoli⁵.

Ora, se questo è lo schema paolino della concezione della storia: cosa spera e cosa deve sperare il cristiano? Secondo S.

Paolo ci sono due ordini di realtà che costituiscono l'oggetto materiale della speranza. Da una parte, una realtà escatologica: il compimento della fine del mondo e dell'uomo, la seconda venuta di Cristo, la redenzione del corpo, la vita eterna... Dall'altra, una realtà materiale: l'occasione per visitare i cristiani di Roma, la perseveranza dei fedeli di Corinto, la glorificazione del corpo di Cristo, il diritto a ricevere alimenti dagli evangelizzati. Questa seconda forma di *speranza*, ossia quella del raggiungimento di beni visibili e terreni, vengono spiegati secondo la "formula": *in spe contra spem*. Ossia: il cristiano che deve sperare la seconda venuta di Cristo, la resurrezione del proprio corpo e la gloria eterna, non può fare a meno di quei beni che la realtà terrena dell'uomo necessita ed esige.

Ma, se questo è l'*oggetto* della speranza paolina, qual è invece il *soggetto*? È tutto l'uomo, con tutta la sua anima e tutto il suo corpo. Naturalmente non è solo l'uomo ad essere coinvolto nella speranza, ma tutte le creature che insieme a lui, in quanto esseri, si muovono verso la possibile perfezione terminale, *la libertà della gloria*; una perfezione alla quale l'uomo può arrivare direttamente, mentre il mondo non umano potrà conseguire attraverso i figli di Dio.

Quali sono i *motivi* per cui il cristiano si sente condotto a sperare, ossia qual è l'oggetto formale, per il quale si spera? Laín individua due attributi fondamentali di tale oggetto: 1) l'indubitabile fedeltà di Dio alle sue promesse; 2) la bontà suprema della realtà sperata. Dio, quindi, è la somma verità ed è per questo che crediamo in ciò che promette. Possiamo quindi riscontrare la latenza dell'idea ellenica e di quella ebraica della verità, nella visione paolina della speranza; essa si colora inoltre del carattere della *lucidità*, perché si basa su fatti umanamente comprovabili, ma anche dell'*affidarsi*, della fiducia, visto che non si ferma al mero calcolo di fatti umanamente prevedibili. Allo stesso modo, se senza la fiducia, la speranza sarebbe solo *calcolo*; senza la *lucidità* sarebbe mera *illusione*. Altre caratteristiche della speranza sono: la *pazienza* (chi sopporta limiti e dolore arriverà alla meta consolatrice e sperata), la *sicurezza* (= la speranza non confonde), l'*allegria* e la *pace* (= Dio riempie di allegria e pace). Cos'è allora la

speranza cristiana? È una virtù teologale, secondo la teologia. Tuttavia, S. Paolo non usa tale definizione; infatti quando dichiara i nomi di quelle che per noi sono le virtù teologali, le chiama: *queste tre cose* (fede, speranza, carità). Ora, siccome S. Paolo usa il termine *speranza* in due sensi: oggettivo (= le cose che si sperano) e soggettivo (= l'atto di sperare), ecco che, secondo Laín, per S. Paolo: «la speranza cristiana è una fiducia abituale dell'uomo nella fedeltà di Dio alle sue promesse. Spera cristianamente, quindi, chi confida nel fatto che Dio compirà ciò che dall'inizio della Storia ha promesso al genere umano»⁶.

Tuttavia è la *fede* ad essere sempre il presupposto di ciò che si spera; infatti è la fede che convince il cristiano della realtà di ciò che si spera e della possibilità di raggiungerlo al termine della propria vita. Allo stesso modo, la carità dell'uomo in cammino è carità nel tempo, amore per realtà che esisteranno e che lui non sa come finiranno per essere. Insomma, S. Paolo è definito da Laín come la «luce nel mistero, ma anche cammino verso una nuova luce. La sua aurorale visione della speranza cristiana insegna molte e molto profonde cose sull'umano sperare; ma, insieme, pone una larga serie di problemi alla mente del teologo e dell'antropologo»⁷. Problemi che vanno dalla relazione fra promessa-speranza-predestinazione, all'articolazione fra speranza naturale e speranza cristiana; dalla relazione fra speranza soteriologica e metafisica della creazione e la speranza cristiana, all'essenza dell'atto dello sperare⁸.

In S. Paolo, quindi, il simbolo della speranza è l'*ancora*, che sta a significare il raggiungimento di una certa sicurezza nell'esistenza terrena. Da questo punto di vista, una teoria della speranza cristiana, secondo Laín, dovrebbe contenere almeno tre punti: 1) il rapporto speranza/predestinazione; 2) antropologia della speranza cristiana; 3) il rapporto speranza/storia. Punti che si possono ritrovare nella riflessione di S. Agostino, il quale risponde al primo punto con la sua dottrina sulla *predestinazione umana*, secondo cui si salvano *gli eletti fra i chiamati*. Ma come S. Agostino contempla ed intende lo sperare umano? In primo luogo, tramite la connessione fra *memoria e speranza*; infatti:

La memoria è il testimone psicologico della nostra temporalità e della nostra totalità [...]: la memoria mi permette di vivere il passato nel presente, i progetti e le speranze del futuro. *Ex memoria spes*. La memoria e la speranza, questa fondata su quella, si trovano essenzialmente connesse fra loro: l'una e l'altra sono, anzitutto, modi di espressione dell'essenziale temporalità dell'esistenza terrena dell'uomo.⁹

La memoria agostiniana assume quindi anche una connotazione esistenziale, ontologica. Infatti, S. Agostino parte dalla dottrina platonica della reminiscenza, secondo cui le verità che apprendo, esistevano già in me prima di apprenderele, per cui *apprendere* sarebbe in realtà *riconoscere, scoprire* ciò che è già in me; per esaminare la propria memoria e scoprire se in quella vi è *ciò che ama, quando ama Dio*. Rispetto tuttavia a questo interrogativo ontologico, si vede costretto ad ammettere che la memoria umana non basta per trovare Dio; riguardo a ciò, infatti, occorre trascendere il mondo dei propri ricordi. In questo modo, per chi sottoscrive la dottrina platonica della reminiscenza, ma ritiene poi rispetto a Dio che occorra trascendere la memoria, si apre un'aporia che S. Agostino supera attraverso la ricerca della vita felice, dietro la quale c'è Dio. Tutti gli uomini infatti ricercano una vita felice, la cui prima conoscenza è nella *memoria*: essa, in tal modo, passa ad essere da visione psicologica, a visione metafisica. Infatti ora le vestigia della vita felice non deriva più dalla mia esperienza, ma risulta radicata nel mio stesso essere ed appartiene alla mia memoria quale testimone della mia realtà totale. Siamo di fronte ad un platonismo intellettuale, che anziché porre il termine della propria avventura nel *mito*, scopre il *mistero* della propria relazione con Dio. Agostino non è, secondo Laín, un platonico cristianizzato, bensì un cristiano platonizzante: è questa la sua originalità storica.

Tutti gli uomini tendono alla felicità, e più o meno coscientemente hanno dentro se stessi la *vita beata*. Il desiderio di felicità può diventare speranza quando l'uomo percepisce, lucidamente o meno, di possedere la *vita beata*:

tale speranza di felicità arriverà a convertirsi in felicità reale e compiuta quando il sospetto arriva ad essere piena e chiara visione... Sperare la felicità, vivere unitariamente e simultaneamente l'attesa e la reminiscenza

metafisica di una esistenza beata, è, secondo ciò, una possibilità sempre aperta all'essere concreto e terreno dell'uomo.¹⁰

S. Agostino riesce così ad unire *memoria e speranza*, non più sotto l'ordine psicologico, ma nell'ordine della *realtà ontologica*, dato che entrambi posseggono un medesimo presupposto metafisico che appartiene alla costituzione stessa della realtà dell'uomo¹¹.

Il ricordo della storia umana influisce sull'esercizio della speranza? S. Agostino parte da una tesi fondamentale: la radicale storicità dell'uomo cristiano; tuttavia l'esistenza del cristiano ha il suo fondamento ultimo nell'eternità, non nel tempo. Ma allora, il cristiano deve essere indifferente al proprio destino storico? No, perché la Storia è insieme il transito progressivo del genere umano, dall'origine alla fine, e la melodia delle diverse manifestazioni di Dio nell'esistenza successiva delle sue due creature: l'universo e l'umanità. La visione cristiana della Storia che ha la sua canonizzazione con S. Agostino, comporta una rottura con la concezione ciclica del tempo, a favore di alcune idee fondamentali: creazione, redenzione, progresso, giudizio finale, provvidenza e libertà¹².

Se S. Paolo rimprovera ai gentili di non possedere la *speranza*, intesa come virtù teologale: ciò significa che c'è differenza fra la speranza naturale dell'infedele e quella soprannaturale del cristiano? A questo proposito, S. Agostino attraverso la contrapposizione fra *civitas terrena* e *civitas Dei* conferma l'incompatibilità fra le due diverse modalità della speranza sopra indicate. Diversamente, S. Tommaso sostiene che l'uomo, poiché è ordinato verso la vita eterna, spera da Dio non solo il soccorso per i benefici spirituali, ma anche per le necessità temporali. Egli distingue tre modi della speranza nella vita terrena dell'uomo. *Spes* come: 1) passione irascibile; 2) presupposto della virtù cardinale della forza; 3) virtù teologale. A partire da questa distinzione, S. Tommaso afferma il carattere soprannaturale che connota la virtù dello sperare in Dio. Essendo un umanista cristiano, sussume la natura nella grazia potendo così legare: le passioni (la passione irascibile), le virtù naturali (virtù cardinale della forza) e le virtù teologali dell'uomo (virtù teologale della

speranza). Per arrivare a ciò, S. Tommaso dimostra la relazione analogica esistente fra la *speranza come passione* e la *speranza come virtù*, essendo entrambe l'*attiva aspirazione* verso un bene futuro, arduo e possibile; condividono la parte appetitiva dell'anima; richiedono l'aiuto di una *virtù aliena*; contraddistinguono l'esistenza temporale, riassumendo la fiducia e la paura, si relazionano con l'amore e la credenza; mentre hanno il loro opposto nella disperazione¹³. Grazie poi alla dottrina tomista della forza, la *passione di sperare*, umanizzata e resa nobile grazie alla magnanimità acquisita e quella infusa, arriva ad essere un momento costitutivo della *speranza teologale*¹⁴.

In quanto sentita da un animale dotato di ragione –afferma Laín-, la passione naturale della speranza chiede apertamente o segretamente il suo coronamento attraverso una virtù teologale; in quanto esercitata da un uomo *in via*, la virtù soprannaturale necessita ineludibilmente il suo appoggio nel movimento di un appetito sensitivo, e per ciò certi stati psicofisici possono portare alla disperazione teologale. Con ciò rimanevano assunte in un'antropologia cristiana l'*elpís* e la *spes* dei gentili.¹⁵

55

Se S. Agostino scopre l'essenziale connessione fra memoria e speranza, per cui nel fondo metafisico della memoria si trova la possibilità ed il fondamento della speranza –da qui che l'incontro con Dio si ottiene transcendendo la memoria-: che relazione esiste fra memoria e speranza nel senso della realtà umana e fra esse e l'unione dell'uomo con Dio? A tali domande Laín ritiene che abbia risposto S. Giovanni della Croce, il quale sviluppa una considerazione mistica della relazione: memoria/speranza. Essa si sviluppa secondo due direttrici: 1) l'*anima* che spera sempre la propria deificazione. Qualcosa di cui è pienamente cosciente solo il mistico, che si sforza di conseguire l'unione con Dio durante l'esistenza terrena. La presenza metafisica o essenziale di Dio nell'anima deve farsi causa prima e fondamento costante della realtà dell'uomo e convertirsi soprannaturalmente in motivo e ricreazione della propria vita personale e successiva. Per ciò occorre disinteressarsi di tutto ciò che non sia Dio ed a partire da ciò l'anima esiste esclusivamente attenta a ciò che spera: la *presenza affettiva* di Dio nell'integrità

della sua essenza e sue potenze. Deificata nella propria sostanza, l'anima avverte che il *sapere di Dio* diventa *sapere di Dio*; per cui mossa divinamente nelle sue potenze, esse non operano in virtù degli stimoli del mondo, bensì secondo la spinta *intima, diretta ed efficace* dello Spirito Santo. 2) La *memoria* in stato di perfetta unione, per la quale non si producono più le sospensioni dell'attività memorativa. In questo stato infatti l'anima vive il tempo, ricorda e spera, ma in modo inedito. Ricorda soprattutto mossa dallo Spirito Santo, per cui ricorda Dio e ricorda in Dio; così come spera Dio e spera in Dio. La memoria insomma è fondata nella speranza, ossia: *ricordare è sperare*.

La vivente ed operatrice installazione dell'esistenza –conclude Laín- nel fondamento metafisico e soprannaturale del proprio *sempre*, permette che si stabilisca una connessione molto più profonda e visibile fra la speranza ed il ricordo. La temporeità dell'esistenza umana, presupposto reale della memoria e della speranza, resta costantemente riferita al suo centro sopratemporaneo e si realizza in una vita terrena senza shock, quasi senza inquietudine. L'esistenza psicofisica dell'uomo viene ad essere un misterioso e ben accordato connubio successivo fra il tempo e l'eternità... . A forza di annichilare i propri ricordi, San Juan de la Cruz trova che la propria speranza è capace di dare vita nuova alla propria memoria.¹⁶

56

Nella storia moderna, Laín individua diversi tipi di speranza che seguono sostanzialmente l'idea cristiana della stessa. Così in Dante vede il campione della: 1) *speranza escatologica*, visto che la *Divina Commedia* è una raffigurazione poetica dell'escatologia cristiana: inferno, purgatorio, paradiso¹⁷. 2) *Speranza terrena* che mostra una linea centrale e due attitudini estreme: ordinare verso il fine ultimo dell'uomo tutti i fini temporali dell'uomo; ma anche: riduzione della speranza terrena ad un minimo (negazione ascetica del mondo), o retta esaltazione della magnanimità acquisita (ricreazione umana della realtà), cui si è attenuto il cattolicesimo dei secoli moderni (= Montaigne. Bossuet...)¹⁸. 3) *Teoria della speranza*, nell'ambito della quale Laín trova nei cattolici moderni tre novità, dovute alla situazione *moderna* dell'esistenza umana: a) *speranza teologale* apportata dal nominalismo del Basso Medioevo ed il naturalismo del Rinascimento, con la crescente stima

dell'individualità e le possibilità della natura umana. b) Cambio dell'idea di Dio che indica il nominalismo con la susseguente maturazione del pensiero moderno. L'amore di speranza: è interessato o disinteressato? Quando il cristiano ama Dio con puro amore di speranza e non con amore di carità, lo ama per la ricompensa che spera da Dio, o per ciò che Dio è e merita? c) Aspetto storico della speranza cristiana, ossia: le relazioni fra l'umana libertà, il corso della Storia e la provvidenza divina¹⁹.

Ma la speranza è una chiave di lettura importante anche nella Riforma protestante; tant'è che Aranguren afferma che il luteranesimo non è dato dalla concupiscenza, ma dalla *disperazione*: sentimento predominante nell'anima di Lutero ed a partire dal quale si è costituito anche il suo modo di vivere ed intendere il Cristianesimo. Ciò è dovuto sostanzialmente a due motivi: 1) *circostanza storica*: favorevole alla disperazione spirituale per l'incertezza di un'epoca nuova; 2) *disperazione psicologica*, perché Lutero sin da piccolo visse tormentato da paure, scrupoli ed angustie religiose, che lo portarono a concepire Dio come un essere infinitamente arbitrario e tremendo. Unica consolazione rispetto a tutto ciò: la *fede giustificante*, ossia l'intima e vissuta convinzione che la fede, intesa come pura confidenza o fiducia in Dio, può, senza opere, giustificare il cristiano.

La fede quindi si riduce in mera *fiducia* e più che *credere* la verità di Dio, il luterano *confida* nella buona volontà di Dio che lo salverà per quella confidenza con cui si abbandona alla onnipotenza divina. Tuttavia, tale confidenza non annulla la disperazione, le cui cause perdurano intatte e che impediscono, dal punto di vista della teologia cattolica, definire questa come una forma di speranza. Infatti, se il luterano definisce *speranza*: una confidenza insieme sicura, inattiva e disperata, che nasconde la disperazione; per il cattolico, la *speranza* è una confidenza insicura, ma operativa e lietificante, capace di allegria, a partire dal suo stesso fondamento metafisico, la realtà personale dell'uomo che spera. Lutero inoltre distingue e separa nettamente nell'uomo individuale il cristiano dal cittadino, l'intimità dalla vita esterna e civile... . Alla concezione luterana della vita nel mondo si aggiunse il modo calvinista d'intendere la morale. Infatti Calvino centra la

sua riflessione su una ferrea idea della *predestinazione*; mentre per ciò che riguarda la vita terrena dell'uomo, con tenace ed acuta vigilanza scopre i segni dell'eterna predestinazione di ogni individuo al bene ed al male. Calvin parte dal testo della Genesi nel quale si dice che il Signore assistette Giosuè, e tutto quanto questi faceva gli veniva bene; e prendendo alla lettera questo testo, sostenne che segno della *beatitudine eterna* era da considerare la buona riuscita nei commerci del mondo. Il che indusse fra i fedeli una forte preoccupazione nel conseguirli; per cui, per il calvinista, la speranza terrena ha come suo oggetto primario il trionfo sociale, mezzo di salvezza. Adotta inoltre la forma di una previsione del futuro superlativamente razionale ed *esforzada*²⁰.

Nel protestantesimo attuale si possono distinguere fondamentalmente due linee di riflessione su ciò che è la speranza: 1) un ritorno alla scoperta della disperazione come *sentimento religioso* fondamentale; una sorta di: *Torniamo a Lutero!*. Su questa linea si pongono autori come: K. Barth, E. Brunner, F. Gogarten; nella dialettica della loro teologia si riscontra non già un dialogo diretto ed intimo con Dio, bensì un disperato intento di affermare la reale simultaneità spirituale di due serie di termini contraddittori: *disperazione/speranza*, *grazia/peccato*, *fede/ragione*. Dio diventa per l'uomo l'assolutamente Altro, l'Inaccessibile; per cui, davanti ad una simile relazione, cos'è la speranza? È *tutto*, perché la fede è comunque confidenza in Dio, quantunque disperata, nell'incontro salvatore con Lui dopo la morte; ma è anche *nada* perché l'anima umana vede e non può lasciar di vedere l'assurdità delle promesse divine. Ed allora, sperare cristianamente è solo l'atto di *consegnarsi al futuro* con una salvatrice confidenza che nasce dalla disperazione. La speranza cristiana, per Brunner, non consiste nel prolungamento soprannaturale della vita dopo la morte, ma nel vincere la morte, nella resurrezione dei morti, nella vita divina opposta a quella umana che è morte²¹. 2) La ricerca di una visione *demitologizzata* della speranza, che passa attraverso la demitologizzazione del Nuovo Testamento in autori come: a) Bultmann, secondo cui per rendere accettabile la verità cristiana del Nuovo Testamento in un

contesto dominato dalla visione scientifica del mondo, non è ammissibile ad esempio una divisione dell'universo in tre livelli (terra, inferni, cielo). Per cui, del Nuovo Testamento conserva senz'altro solo lo *Scandalo della Croce*, ossia l'efficacia genuinamente religiosa del messaggio evangelico.

Ed allora, cosa si spera? Si spera il Giorno del Signore che nel Nuovo Testamento è diversamente descritto da S. Paolo (resurrezione dei morti con nuova venuta di Gesù e l'elevazione al cielo dei giusti ancora viventi) e da S. Giovanni (per il quale c'è il transito dei giusti subito dopo la morte). Ma anche queste sarebbero costruzioni mitologiche che non reggono davanti ad un razionalista moderno. Insomma, in Bultmann si ricerca inutilmente di conciliare la *pleitesía* del Nuovo Testamento con le nuove esigenze del pensiero scientifico e con quelle filosofiche ed inoltre si riscontra la negazione della possibilità di creare una teologia dell'esistenza gloriosa, fedele al contenuto dello stesso Testamento.

Cos'è allora la speranza?

La speranza cristiana –afferma Laín– non sa ora cosa sperare: la vita speranzosa è in tal caso il risoluto ed animoso camminare dell'uomo verso un modo di esistere –la vita *in patria*– del quale sa e nulla può sapere. Vivere umanamente e cristianamente sarebbe *essere per la morte ed essere-in-Dio...* per opera di Cristo.²²

59

Davanti a tutto ciò, senza una metafisica, una teologia ed una dogmatica, Laín ritiene che la comprensione esistenziale e l'ermeneutica storica si riducono a qualcosa di molto soggettivo²³.

È nell'occuparsi della speranza nei secoli XVII e XVIII, ossia quando si diffonde la secolarizzazione, che, secondo me, Laín apre una discussione che ha profondi risvolti, anche etici, di tutta attualità.

La secolarizzazione si diffonde anche per un'enfatica proclamazione della *dignità umana* da parte dell'Umanesimo, portatrice di una tesi positiva ed ottimista circa il potere dell'uomo: senza l'ausilio di una *virtù altra*, e con la sua *sola virtù*, la creatura umana è capace d'ordinare in modo ragionevole e soddisfacente ciò che riguarda la sua vita terrena e molto di ciò che riguarda la

propria vita ultraterrena. L'estremo pessimismo antropologico della Riforma, non si oppose a tale processo ed anzi finì –insieme ai cattolici (Cartesio, Bacone, Pascal, Leibniz)- per affermare l'autonomia dell'uomo nel reggere la propria vita su cui fino ad allora c'era stato timore. In questo modo, il canto alla dignità umana si trasforma in *chiara e risolta pretesa di esclusività, di monopolio*. Ora, se la speranza umana è la speranza di una pienezza, cosa possono sperare coloro che secolarizzano la propria vita? Per questo, occorre considerare che i secolarizzati del XVIII secolo non negano Dio, ma lo considerano come un ente astratto, impersonale e lontano, che dopo la creazione del mondo, si limita solo a contemplarlo senza intervenire (= deismo).

Con tale Dio, l'uomo dell'Illuminismo intratterrà una doppia e contrapposta relazione: 1) da una parte, lo terrà lontano dalla propria ragione; 2) dall'altra, cercherà d'identificarsi con lui, negando l'esistenza di un peccato originale e divinizzando l'attività della natura umana. Dalla conciliazione con Dio, alla deificazione della creatura umana, tutto dipende dall'uomo. Se il cristiano, pre-secolarizzazione, crede che la creazione, e quindi la Storia, è sottomessa ad un disegno divino che l'uomo può in qualche modo scrutare (Provvidenza), pur restando la Storia retta dall'esterno (Filosofia della Storia). Per il secolarizzato invece, il corso della Storia ha in se stesso il proprio senso; da qui che si parla di *legge storica*, in contrapposizione alla *Provvidenza*. Un processo simile riguarda anche l'idea di Redenzione: Cristo, con la sua passione e morte, ha redento gli uomini dal peccato. La Redenzione non ha cancellato il peccato dalla Terra, ma ha permesso che se ne potesse ottenere il perdono definitivo. Gli illuministi non possono certo negare l'evidenza del male e l'ingiustizia nella vita dell'uomo; ma nemmeno possono credere al *peccato originale*, né accettare una redenzione soprannaturale del genere umano. Semmai affermano la *redenzione naturale*, o *storica* e sostituiscono Cristo con l'uomo *in genere*, o con la collettività umana: l'unica a rivelarsi come qualcosa di grande ed a mostrarci la sua origine divina. La società, in questo modo, diventa causa e rimedio dei mali dell'uomo.

Il cosmopolitismo diventa risultato della secolarizzazione del concetto cristiano di *corpus mysticum*. Da tutto ciò, come cambia il concetto della speranza cristiana con la secolarizzazione? La speranza ha il suo oggetto nella consumazione escatologica del Regno di Dio:

verso di essa tende –afferma Laín– per un cristiano, la sua individuale speranza e la speranza collettiva dell'Umanità intera, da Adamo fino all'ultimo uomo. Da un punto di vista spirituale e soteriologico, la storia universale è il progresso del genere umano verso la seconda e definitiva *pienezza dei tempi*... Attraverso cadute e fallimenti, l'Umanità guadagnerà una progressiva maturità spirituale per affrontare il passo supremo e ultimo della Parusia ed il Giudizio.²⁴

È così chiaramente espressa la trasposizione del futuro escatologico al futuro storico:

il progressismo, la fede nel progresso, è il termine a cui arriva la secolarizzazione della speranza cristiana nel mondo moderno. (p. 486).

Il progressismo, da parte sua, non fu un'idea, ma una credenza, secondo l'opportuna distinzione posta da Ortega fra le due realtà. Infatti, più che essere una speculazione di ideologi, si presenta come *religione del progresso*, che cerca di abbracciare tutti i campi della realtà dell'uomo: la morale, l'intelligenza, la convivenza..., che non potevano non ricevere gli immensi benefici del progresso. Grazie ad essi sarebbero sparite le malattie dalla faccia della terra, e la vita dell'uomo arrivata ad età anagrafiche sempre maggiori, fino a paventare la possibilità di superare quell'agente che più limita l'uomo: la morte. La *speranza* di questo tipo di fede ha una struttura tutta centrata nel *fisiocentrismo* dell'Illuminismo; ossia la fede nelle virtualità della Natura. È quindi una speranza esclusivamente terrena che tende al raggiungimento di una perfezione suprema. E ciò Laín ritiene sia valido sia per quanti credono nella futura pienezza dell'uomo (o stato finale del progresso umano); sia per chi sostituisce il raggiungimento dell'*infinitud* cui l'uomo aspira e che il cristianesimo *promette*, con l'*interminabilità* del movimento perfettivo della Storia, proponendo quindi la dottrina del *progresso indefinito*. Per ciò, Laín afferma:

tutto ciò che spera il progressista appartiene a questo mondo ed è ineludibilmente sottomesso al tempo. Ma lui non spera per se stesso in quanto individuo; lui spera, oltre la sua morte, la perfezione della natura umana, sia questa perfezione uno stato terminale, o il retto, felice ed indefinito esercizio migliorativo delle virtualità di questa natura, e ciò imprime alla propria speranza un carattere escatologico e sacrale. Con la secolarizzazione dell'idea cristiana della vita, il *saeculum* del futuro si sacralizza, ricopre una dignità assoluta: nessun progressista tralasciò di considerare *sacra* la sua speranza e non pochi si inginocchiarono davanti ad una nuova dea, la Posterità.²⁵

All'aspetto del *fisiocentrismo* ed alla *mondanità*, quale ulteriore caratteristica della fede progressista, si deve aggiungere la *necessità*; per cui tale è la *perfezione progressiva della natura umana*, prodotto secolarizzato della *crescita spirituale dell'umanità*; mentre ciò che prima veniva indicato come *disegno della Provvidenza*, con la secolarizzazione diventa *legge naturale*, una regola necessaria nel buon ordine dell'universo. Altra caratteristica della speranza progressista è: la *totalità*; si passa cioè dalla antropologia cristiana nella quale il *presupposto* delle azioni umane è la *persona* (ciò che l'uomo è), contrapposta alla natura (ciò per cui l'uomo è), all'antropologia fisiocentrica dell'Illuminismo in cui è la *natura umana generica il presupposto, per ogni uomo*, della sua *natura umana individuale*. È la secolarizzazione dell'*omnia in omnibus* di S. Paolo. Quinta ed ultima caratteristica è: la *comunitarietà*, che rende *impersonale* la speranza progressista, perché si spera il bene del genere umano. Si passa cioè dalla speranza di una convivenza amichevole con i santi nella gloria celeste di fray Luis de Granada, alla speranza storicizzata di Herder che sogna una vita futura frequentando tutti i saggi ed i buoni affannatisi per l'Umanità. Qualcosa che la Storia già ci offre, se pensiamo alle opere di Platone, Socrate, Marco Aurelio... Siamo cioè davanti ad una concezione della storiografia come dialogo con gli uomini del passato, oltre che ad un concetto della Storia come scienza.

Insomma, conclude Laín, tutte le caratteristiche della speranza cristiana vengono trasposte al *saeculum* nella speranza progressista, con tutti gli interrogativi che possono sorgere in merito: all'effettiva soddisfazione dell'anima umana nel momento in

cui si spera soltanto sulla propria natura; al fatto che la speranza in una futura felicità mondana, possa dare un fondamento soddisfacente per il presente²⁶.

Ora, a partire almeno dall'Illuminismo, ogni riferimento alla *dignità dell'uomo*, con validità pubblica e civile, si fa all'interno di un marco di legislazione positiva e laica: Costituzioni politiche, dichiarazioni di diritti...

Per esempio, la Costituzione spagnola del 1978 afferma all'art. 10: "*La dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes..., son fundamento del orden político y de la paz social*".

Nella Costituzione italiana non abbiamo un riferimento esplicito alla *dignità umana*, ma vengono indicati dei diritti inviolabili dell'uomo, come individuo e come parte di una società nella quale svolge la propria personalità (articolo 2); oltre all'eguaglianza di fronte alla legge, per la quale viene bandita qualsiasi possibile discriminazione potendosi così svolgere pienamente la persona umana, partecipando all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese (articolo 3). Questi diritti hanno il fine nel loro fondamento ultimo: la *dignità umana*.

La recente *Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea* (2000), stabilisce nel Capo I: *l'inviolabilità* della dignità umana (come declaratoria generale). Essa si articola in: 1. *diritto alla vita* come esclusione dalla condanna a morte. 2. *Diritto all'integrità della persona* (fisica e psichica) che in medicina e biologia prevede: a) consenso libero ed informato della persona, secondo legge; b) divieto di pratiche eugenetiche (selezione delle persone); c) divieto di far lucro del corpo umano; d) divieto di donazione riproduttiva degli esseri umani. 3. Proibizione della tortura o pene e trattamenti umani degradanti. 4. Proibizione della schiavitù e del lavoro forzato, che prevede anche la proibizione della tratta degli esseri umani.

Dalle evidenze portate fin qui, sembrerebbe che *dignità* è un concetto astratto, attraverso il quale si riconosce qualcosa da proteggere da parte dei poteri pubblici e fra essi c'è sicuramente la vita.

Ma cosa s'intende per *dignità*? Nei casi elencati (ma se ne potrebbero fare altri) non lo si dice con chiarezza. Il suo significato si risolve in tautologia all'interno dei termini del testo. Il suo valore, come i diritti susseguenti, non sembrano sostantivi ma condizionati all'*ordine politico e la pace sociale*, ad esempio. Condizionati quindi ad una qualità: un rango ontologico inferiore a quello sostantivo. Non si considera la *dignità* come un'essenza originaria, ma condizionata dai diritti che alla persona derivano dall'ordine politico e sociale.

Probabilmente, l'abbandono da parte del *pensiero debole* (che non è solo cosa di quest'epoca) di concetti non già religiosi, ma classici della filosofia spiega una tale caduta nel soggettivismo, nel relativismo, nel volontarismo, nel sociologismo... in cui pare immerso oggi il nostro mondo.

A partire da queste considerazioni, andrebbe sicuramente ripensato il concetto di *dignità di fronte alla morte*, perché non sembra possa sostenersi senz'altro l'inizio e la fine della vita nella mera *volontà generale*, in diritti generalisti, o nell'*ordine politico e nella pace sociale*. Almeno per chi desidera pensare con radicalità, non sembrano convincenti queste argomentazioni.

Ma tornando a Laín, ed alla *speranza secolarizzata*, egli individua tre tappe nella formazione storica della speranza secolare: 1) l'inizio di un disegno di una visione progressista della storia secolare, sovrapposta alla concezione cristiana della storia religiosa dell'Umanità, cui principale fautore è Cartesio. Questi interpreta la speranza come: passione della natura umana; sentimento storico; virtù cristiana vissuta nell'intimità. 2) Secolarizzazione dell'esistenza storica dell'uomo, nella quale il deismo ed il progressismo secolarizzati costituiscono i punti di riferimento della vita spirituale europea. Esponente massimo di questa tappa, iniziata da Fontanelle, è Condorcet (progressismo illuminato). Il progressismo storico dell'Umanità è così sicuro da poter essere previsto come qualsiasi altro fenomeno naturale. La Storia viene quindi interpretata come crescita della natura umana; per cui il suo corso deve essere diviso in relazione alle conoscenze scientifiche maturate, non secondo gli avvenimenti politici o religiosi. La speranza è nel progresso e nella sopravvivenza

indefinita dell'individuo umano. 3) Lo sforzo kantiano di unire il *cosmopolita* ed il soggetto morale nella struttura dell'essere umano. Kant con i suoi scritti cerca, rispondendo alla speranza del suo secolo, di insegnare all'uomo del futuro ciò che la mente umana può sapere, ciò che la condotta umana deve essere, ciò che l'uomo è e come deve essere educato per il retto uso della ragione. Da questo punto di vista, la speranza è il modo d'essere dell'uomo che la pone davanti alla felicità ed il mondo morale. In tal modo, il progressismo diventa evoluzione necessaria verso uno stadio finale ed assoluto dello *Spirito*, dell'*Umanità*, o della *Vita*, come si può vedere in autori come: Hegel e Marx principalmente. In Marx, per esempio, sotto la trama dei suoi concetti economici e sociologici, c'è una fedele ed ultimata secolarizzazione della visione giudeocristiana della Storia. Il peccato originale dell'uomo viene individuato nello *sfruttamento*; il che porta ad essere il proletario, vittima principale dello sfruttamento, il nuovo popolo eletto e redentore, perché grazie al suo sforzo rivoluzionario, consentirà all'Umanità di entrare in una nuova tappa della propria esistenza: il cammino verso un *secolo futuro* di felicità e libertà definitive e totali. Marx quindi reintroduce il concetto di *caduta* e di *redenzione* restati sconosciuti al XVIII secolo²⁷.

Per meglio far risaltare il significato della speranza, Laín ritiene opportuno opporlo a quello di *disperazione*. Come definire la disperazione? come la negazione radicale ed assoluta della speranza, o come il sentimento di non sapere o non poter sperare ciò che di suo l'uomo può sperare, a mo' della vecchia teologia? Ossia: l'uomo può non sperare? Laín cerca di rispondere a questa domanda esaminando l'opera di Giacomo Leopardi, ritenuto da molti come l'archetipo della disperazione del secolo XIX. Laín esamina Leopardi da un doppio punto di vista: 1) l'autore dello *Zibaldone*, i *Pensieri*, le *Operette morali*, che è il Leopardi moralista e considera la vita umana dal punto di vista della felicità, la verità ed il bene a cui quella aspira, non si stanca di proclamare la necessità della speranza, l'*essenziale ed ineludibile pertinenza dello sperare alla costituzione stessa dell'esistenza umana*. Come all'uomo gli è consustanziale pensare, così gli è consustanziale sperare; giacché la speranza è vita e stimolo di vita e per ciò è

anche infinita. Anzi, da questo punto di vista, la speranza è meglio del *sapere*, giacché contiene un *quid* indefinito che la realtà (= sapere) non può contenere. Da ciò si può ricavare che la speranza dell'uomo fa sempre riferimento a due termini autoimplicantesi: la *realtà sperimentabile*, di fronte a progetti riducibili a saperi propriamente detti; la *trans-realtà indefinita* ed inconcepibile, consistente nella possibilità di essere infinitamente felice. Da qui anche una duplicità nella produzione leopardiana: a) opposizione sapere/sperare, scienza/speranza; b) tensione fra la necessità di un certo sapere per sperare e l'azione letale della scienza sulla speranza. 2) L'autore dei *Canti*, ossia il Leopardi che esprime liricamente la sua intimità, che invece proclama la *disperazione*. Questa viene cioè vissuta come posizione soggettiva, tanto che Leopardi distingue fra: *speranza di natura*, quella di cui è dotato l'uomo come essere vivente e per la quale non può disperare; *speranza di ragione*, propria dell'essere spirituale e pensante per il quale la disperazione è possibile, perché la sua mente scopre che la speranza viene distrutta dalla verità (= tragedia dell'esistenza umana). Tuttavia, anche nella disperazione, non si estingue la speranza, perché quella non esisterebbe senza questa, né l'uomo potrebbe disperare se non sperasse. La disperazione del Leopardi è quindi solo causa di fatti biografici: l'infermità, il tedio e la perdita della fede religiosa, già all'età di 21 anni. Di tale speranza che persiste, abbiamo anche traccia nel: *Dialogo di un Venditore d'almanacchi e di un Passegero*, nella quale chiaramente si esprime una preferenza per la vita futura, nei confronti della quale anche Leopardi afferma: *Speriamo*²⁸.

Altro poeta indagato da Laín è Baudelaire e la sua opera: *I fiori del male*, nella quale mostra di essere un uomo moderno al culmine della propria avventura storica. Ossia è l'uomo che si è sentito Dio e nel confronto con la realtà limitante ed opprimente ha visto decadere la propria speranza infinita, che si è fatta disperazione. Il suo spirito moderno è quindi costellato da un soggettivismo idealista e pragmatico e dalla visione nominalista della Divinità. Baudelaire è completamente incastonato nel Romanticismo per la sua inestinguibile sete d'Infinito ed il suo senso del dolore. Elementi che faranno di lui un Dio-Satana *fallito*,

cavilloso ed estetizzante; nonostante ciò, la speranza non smise mai di essere caratteristica principale della sua anima²⁹.

Fra la pretesa impossibile di un'esistenza satanico-divina ed il ritorno alla speranza del cristianesimo, s'interpongono altre tre possibili vie: l'evasione, il progetto di un ritorno all'origine, la rassegnazione disingannata, animosa e tragica. Da questo punto di vista, Laín ritiene che –inteso come accadimento della storia generale, il Modernismo non fu altro che un tentativo di evasione dell'anima di fronte all'angustia; così come l'*ucronia* (la considerazione di *ciò che sarebbe successo se...*) di Renouvier, o la filosofia di Bergson e Dilthey, sono l'immaginazione o il progetto di un ritorno all'origine della storia moderna, e perfino della storia d'Europa. Oltre a questi due aspetti, la rassegnazione ascetica. Infatti, durante il secolo XIX, uomini come Hegel, Comte, Leopardi... credettero di essere Dio in potenza; ma interrogativi come: e se l'uomo non fosse altro che un mero uomo? e se l'esistenza umana, finita e temporanea, non avesse altro destino se non quello di fare se stessa nella biografia e nella Storia?, sollevati dall'esistenzialismo e dallo storicismo, producono la crisi del nostro tempo e, quindi, una decisione rassegnata. Ciò perché la Storia ha saputo dimostrare a tutti la radicale inanità della speranza progressista. Ora, come sostiene Ortega, c'è crisi storica quando fallisce il sistema di credenze su cui si fondava l'esistenza dell'uomo. Tuttavia Laín non crede che l'uomo sia solo credenza, bensì che la sua vita si fondi su tre *abitudini* (Zubiri): *credenza*, *speranza* e *dilezione*, cui l'uomo in modo diretto, o indiretto, in modo conscio o inconscio si rifà. Per cui la crisi nasce quando si smette di credere sufficientemente alla natura umana ed a credere che la Storia conduce progressivamente ed inesorabilmente alla felicità terrena universale. Per questo motivo, si è passati ad amare le finzioni (l'arte astratta, le macchine automatiche), diverse e distanti da ciò che nel corso del XIX secolo era considerato come *naturale*. Ed ecco allora che l'uomo oggi non sa cosa ama realmente e la sua esistenza è disorientata.

Ciò permette –secondo Laín- di dividere in tre gruppi quelle che sono le disposizioni dell'uomo di fronte alla speranza:

1. Negazione della crisi contemporanea ed affermazione della forma secolarizzata della speranza: quella scientifica e tecnica del positivismo comtiano; oppure quella rivoluzionaria e sociale del marxismo; o quella di coloro che vogliono arrivare a sintesi dei due modelli precedenti.

2. Chi vive ed esprime la crisi, contro i negatori, riscoprendo così il tema della speranza e della disperazione nel corso del XX secolo.

3. Riscoperta del cristianesimo e della sua concezione della speranza, sia dal punto di vista soprannaturale, sia da quello delle cosiddette *realità terrestri*³⁰.

Chi inverte implacabilmente e sistematicamente le tesi tradizionali sulla speranza è: Martin Heidegger. Se, infatti, tutto il pensiero tradizionale fino ad Hegel afferma che il futuro autentico consiste nella speranza, perché è l'unico a porre l'esistenza davanti all'immortalità, alla pienezza dell'essere. Secondo Heidegger, al contrario, il futuro è autentico solo quando apre lo sguardo dell'esistenza verso la morte, la possibilità di non esistere, il nulla. È autentica solo l'angustiosa apertura dell'esistenza verso la possibilità di non essere. Magnanimità è la conversione dall'angustia in audacia creatrice; ossia: la grandezza di chi sa vivere e creare appoggiando il proprio piede sul nulla. L'ain si chiede allora se è possibile vivere un'esistenza senza dare spazio, senza contemplare la speranza, e considerando l'essere esclusivamente finito³¹.

Anche se più difficile da ricostruire vista l'assenza di una riflessione sistematica sulla speranza, di sicuro interessante è la concezione di Gabriel Marcel sull'argomento. Nelle diverse opere del filosofo francese, dalle quali è possibile ricavarne il suo concetto, si può rilevare sicuramente una prevalenza di un'intuizione ontologica, descrittiva o metafisica del proprio esistere, quale realizzazione individuale e concreta dell'esistere umano in genere. Ed ecco allora che Marcel individua un'opposizione tematica fra l'*io sono* e l'*io ho*; infatti l'avere è la mia relazione con qualcosa che, in un modo o in un altro, è esterno a me, come nel caso del mio stesso corpo. Siccome poi ciò che si possiede *ci divora*, da ciò non è escluso il mio corpo. In

contrapposizione al possesso, all'*io ho*, vi è l'essere, l'*io sono*: costitutivamente aperto, disponibile, anche quando sembra chiudersi in se stesso. *Essere* ed *avere* non sono tuttavia *determinazioni irriducibili* della realtà; infatti l'avere s'incorpora all'essere per opera dell'amore. Alla contrapposizione essere/avere, ne corrisponde un'altra: *problema/mistero*. Se il primo è qualcosa che trovo davanti a me e che posso delimitare e ridurre; il secondo è qualcosa in cui io stesso mi trovo coinvolto. Il *mistero* è la sfera nella quale ciò che sta *davanti a me* e ciò che sta *in me* perde la sua distinzione iniziale. Altro concetto fondamentale è quello d'*incarnazione* che parte da un *io esisto*: ossia *la coscienza di me nel mio corpo*.

Da questa coscienza si deduce che l'esistenza è un'*esistenza incarnata*. A partire da questi presupposti vediamo qual è la fenomenologia della speranza in Marcel. Innanzitutto ciò che la speranza non è: non è *desiderio* (qualcosa di concreto e determinato, rispetto alla trascendenza degli oggetti particolari cui si riferisce); non è *ottimismo* (la superficialità del "tutto si aggiusterà", contro l'implicazione personale nel processo che la determina); non è *vitalità* (perché la speranza sopravvive alla rovina dell'organismo). Gli elementi che invece si oppongono alla *speranza* sono: l'*inesperancia* come angoscia inconcreta, indeterminata e pre-riflessiva di sentirsi consegnato al tempo; *disperare* è *capitolare* davanti al *fatum* imposto dal giudizio e quindi *disfarsi* davanti all'inevitabile. Contrariamente a tutto ciò, chi *spera* è caratterizzato da: *cattiveria, comunità, pazienza e disponibilità*. *Cattiveria* è il sentimento dell'impossibilità di accedere con mezzi propri ad una pienezza vissuta, ora del *sentire*, ora del *pensare* (cattivo può essere un ammalato, un prigioniero, un artista...). La speranza è su ciò che non si ha e si può avere e siccome chi spera vive in una *comunità*, non esiste vera speranza senza *amore personale*: *io spero in te e per noi*. Per ciò che riguarda invece l'oggetto della speranza, esso si caratterizza per: *trascendenza, incalcolabilità ed indipendenza* dello sperato rispetto alle possibilità di chi spera.

A partire da questi elementi, qual è la *situazione storica della speranza* secondo Marcel? Secondo Marcel, il XX secolo è

stato programmaticamente refrattario al vero sperare, rispetto al quale sono finiti col prevalere: la *sfiducia* e l'*ottimismo*; qualcosa che ha procurato un'attenzione frenetica per la felicità e la sicurezza del vivere terreno ed ha indotto all'ignoranza verso l'esistenza ultraterrena, a negare il mistero della morte, finendo col distruggere la vita umana.

Dal punto di vista ontologico, l'essere che sperimenta in se stesso la cattiveria e la privazione implicita nell'*io spero* è di per sé deficiente e spera nella sua perfezione. Per chi è deficiente e speranzoso, la realtà è inesauribile, infinita e responsiva. Grazie alla creatività che sentiamo in essa, la realtà risponde alla deficienza che avvertiamo in noi, così come la nostra speranza risponde alla propria creatività. La speranza è, cioè, una *risposta* dell'essere.

Per il solo fatto di sperare –afferma Lain–, chi spera scopre nel fondo stesso della realtà la onimoda esistenza di un *Tu assoluto*, con il quale la sua stessa esistenza mantiene una stretta relazione colloquiale. Un *Tu* di cui non si può disperare, ma del quale si può rinnegare.³²

70

Ossia: si può tornare a disperare.

Da qui che la speranza si riferisce all'essere e non all'avere; è un *mistero* e non un *problema*, quantunque l'uomo non possa fare a meno di *avere* (corpo, facoltà, vizi...). Una vita speranzosa è, infatti, una vita creatrice, aperta alla novità, non già classificata, costituita: il che sarebbe disperante.

Quale allora la dinamica dello sperare nella realtà concreta dell'esistenza umana? Per capire ciò, bisogna considerare il fatto che colui che spera è un uomo nella prova. Ed allora, cosa deve fare l'uomo per far fronte alla prova? Ci sono due possibilità: la *retroazione* (cessione alla tentazione di ritrarsi in se stesso, come se il futuro non possa che essere solo ripetizione) e la *creazione* (capacità di sviluppare un'attività personale dell'esistenza sperante in relazione alla realtà in cui si spera). Da questo punto di vista, l'*io spero in te*, in quel *Tu* assoluto è il laccio vivente e la garanzia della mia relazione con il tu empirico e particolare della mia speranza. Ora, una reazione speranzosa alla prova esige coraggio e sacrificio; occorre affrontare la prova affermando e negando

insieme. È come un soldato in battaglia che deve insieme riconoscere l'esistenza del rischio di morire, ma di agire come se questo rischio non esistesse³³.

A questo punto inizia l'esame della formazione di una teoria della speranza, passando attraverso alcuni autori, di diversa estrazione professionale. Abbiamo infatti Minkowski, uno psichiatra per il quale la speranza ha il suo fondamento nell'idea bergsoniana del *tempo*; per cui, la speranza ci offre un intenso piacere perché ci permette di guardare all'avvenire sotto una molteplicità di forme, tutte possibili. A partire da ciò, la nostra esperienza del tempo avrebbe due forme: il *tempo razionale* dell'orologio e quello *vissuto* o intuito in cui ci si rivela immediatamente il corso della nostra stessa vita, il *divenire*. Tale divenire viene però convertito in *avvenire* dall'uomo, perché mosso dalla spontaneità vivente e creatrice del suo primario impulso personale. Tutto ciò determina un futuro che viene vissuto sotto due diverse forme: un futuro previsto o saputo ed un futuro vissuto, da una parte; dall'altra genera tre stadi successivi nella vita. 1) La vita si confronta con l'immediato sotto forma d'attività ed attesa; 2) tende verso il mediato attraverso il desiderio e la speranza; 3) ha la meta nell'assoluto per mezzo della preghiera e l'atto etico. La prospettiva dell'avvenire trova così *alcance y majestad*, fino a fondersi nell'irrebassabile regione del mistero.

71

A questo punto, sul piano dell'avvenire immediato, all'attività si oppone l'*attesa*; ma non è l'attesa quantificabile del viaggiatore che attende il treno, bensì la ritrazione della vita su se stessa, davanti a ciò che il divenire più immediato possa portarle. Dal punto di vista del *desiderio* e della *speranza*: se il primo va oltre l'attività e la ribassa in tutti i sensi, perché la sua meta è sempre oltre l'immediato e può estendersi anche oltre la morte (si desidera sempre che succeda qualcosa dopo la nostra morte). La *speranza*, da parte sua, va oltre l'attesa e si dirige verso un avvenire lontano, più ampio e pieno di promesse.

Chi attende con speranza, si allontana dal doloroso contatto immediato con l'ambiente e presagisce...; cosicchè la speranza non una una prolungazione lineare dell'attesa, ma un fenomeno vitale qualitativamente diverso da essa.³⁴

Desiderio e speranza sono fra loro diversi. Se il primo ha in sé l'attività; la speranza ci libera da ogni ansiosa attesa, per trovarsi in più intima connessione con l'io. La speranza, quindi, anche rispetto all'intimità va in maggior profondità rispetto all'attesa; infatti *chi spera vive più dentro di sé rispetto a chi aspetta*³⁵.

Bollnow parte invece da un testo della seconda parte del *Faust* di Goethe, nel quale la *speranza* e la *paura* sono definiti come i due peggiori nemici dell'uomo, per l'influenza dell'ideale stoico della *atarassia* (=uccidere la preoccupazione del futuro e quindi i due aspetti in cui tale preoccupazione si manifesta: paura e speranza). La speranza viene così considerata come un'illusione pericolosa; confidare in essa, una necessità. Se quindi, da una parte, la speranza non può essere rifiutata; dall'altra, non cessa di essere ingannatrice: questa la considerazione della speranza, indotta dalla teoria dei sentimenti dei secoli XVII e XVIII.

A partire da ciò, Laín evidenzia come Bollnow introduca delle distinzioni che la mente deve fare; ossia: 1) *speranza* come radicale indole dell'animo speranzoso, *la speranza universale*, che non ha un oggetto intuitivamente rappresentabile e non può condurre alla *delusione*; e le *speranze concrete*, cui l'uomo tende nel suo vivere, che hanno un oggetto intuibile e deludono di frequente. 2) *L'attesa concreta*, o aspettativa, che si riferisce ad avvenimenti che possono essere fausti o infausti e riguarda l'immediato; la *speranza* propriamente detta che, invece, contempla solo eventi fausti e che lascia libertà interiore ed ha un oggetto più indeterminato. 3) *Il tempo* dell'aspettativa che è un tempo chiuso, perché si compie escludendo l'orizzonte del futuro; il tempo della *speranza* che è, al contrario, un tempo aperto contenendo una molteplicità di possibilità aperte, imprevedibili.

Ora, se nella vita umana, alla speranza si oppone apparentemente la paura, l'angustia e la disperazione; in realtà, la speranza occupa un posto più profondo ed originario nell'esistenza reale. Per cui quella si configura come la *struttura fondamentale* che sostiene quest'ultima. Tuttavia, visto che in Bollnow occupa un ruolo importante la temporalità dell'esistenza, e che secondo

Heidegger la temporalità si concretizza nella *cura*; in opposizione a ciò, il nostro autore sostiene che anche rispetto a quest'ultimo, la speranza è una determinazione più radicale e profonda della vita umana. Da qui la necessità di revisionare l'esistenzialismo³⁶.

Dal punto di vista medico, Brednow affronta il problema della speranza cercando una spiegazione a quanto sostenuto dal clinico Joh. Chr. Reil: *i malati incurabili perdono la vita, mai la speranza*. Nel cercare di spiegare come ciò sia possibile, Brednow (biologo e patologo) elabora una personale visione dello sperare umano che parte dalla distinzione introdotta da Fr. Kraus (patologo) fra: *persona profonda* che avrebbe la sua sede anatomica nelle strutture paleoencefaliche ed è costituita da impulsi, istinti ed affetti della nostra vita; la *persona corticale*, somaticamente corrispondente al neoencefalo, integrata dall'attività intellettuale e volontaria. A partire da ciò, cosa sarà la speranza? Se nella prima forma, la speranza è una tendenza vitale e primaria, non diretta ad un oggetto determinato e sussistente durante la vita; da qui partono impulsi che tendono a definire l'indifferenziato, dirigendosi verso fini concreti. Quest'ultima è l'opera della *persona corticale*. Volendo allora rispondere alla domanda sulla possibilità che l'uomo possa vivere senza speranza, si deve rispondere: fino a quando possiede l'impulso vitale della speranza, l'uomo vive. Naturalmente, le avversità della vita, necessità, malattie... possono alterare il dominio biologico ed estinguere la speranza vitale. Ma un uomo, può morire senza speranza? L'esperienza medica, porta Brednow a fare una distinzione fra: i giovani gravemente ammalati, animati da una poderosa speranza vitale e senza riflessioni angustiose; gli adulti e gli anziani che, coscienti del loro orizzonte di vita, si appoggiano su una speranza vitale più debole e stanca.

Da questo punto parte H. Plügge per indagare, dal punto di vista clinico, come si manifesta il principio metafisico che nell'uomo presidia e fonda l'affermazione della vita e dell'essere. Una di queste manifestazioni è proprio la *speranza*, nell'ambito della quale, a partire da esperienze cliniche con due pazienti morte di cancro, Plügge distingue fra la *speranza degli incurabili*, dalla *speranza quotidiana*. Questa si caratterizza per essere orientata

verso qualcosa di mondano, esteriore, contingente, implicando un certo grado d'illusione e quindi di azzardo e delusione. Dalla rovina di questa forma di speranza nasce la *speranza genuina* che tende verso l'indeterminato, qualcosa che riguarda l'ammalato e concerne il suo futuro. Una speranza che non riguarda solo i suoi dolori, i problemi fisici..., bensì qualcosa di più ampio e profondo in cui tutto si sussume; una trasformazione che implica il passaggio verso un livello più alto:

La nuova speranza permette di sorpassare l'anteriore riferimento della vita all'io, crea nuovi doveri e vincoli e procura una libertà ed un'autonomia interne insospettabili prima dello sprofondamento fisico del malato.³⁷

Ora, questa forma di speranza non è rivolta solo al futuro – come evidenzia Laín- ma comprende il presente, attraverso la sua caratteristica fondamentale: la *pazienza*. Inoltre non riferendosi ad un oggetto determinato, non è neppure soggetta all'inganno.

Insomma:

la speranza... è una determinazione fondamentale ed entitativa della persona. Mentre qualcuno vive, vive grazie alla speranza. *Qualcuno*, non solo il cristiano.³⁸

E qui risulta evidente la differenza fra la *speranza genuina* e la virtù cristiana della speranza, che è certa ed inaccessibile alla disperazione, perché speranza della resurrezione soprannaturale dell'essere umano³⁹.

Quali, a questo punto, le risposte spirituali all'attuale crisi della speranza?

In ambito cattolico, possiamo evidenziare tre punti fondamentali: 1) una rinnovata esposizione della dottrina tradizionale della speranza cristiana. Si è assistito cioè al passaggio da una visione che considerava l'individuo quale soggetto principe dell'oggetto della speranza (il possesso della visione beatifica di Dio), alla considerazione della società, dell'universalità degli uomini quale soggetto della speranza. Essa diventa quindi un tesoro che può essere condiviso *nella* comunità. 2) Sviluppo vitale e teologico della stima del mondo, per cui chi

vuole e sa far proprio il perenne modo di esistere *in Christo* contemplerà e vivrà le realtà terrene, naturali o artificiali, come enti dotati di senso dell'economia della creazione e della salvezza. 3) Crescente attitudine alla comprensione dell'avversario per poter vivere il cristianesimo come chiave di *tutta* la Storia⁴⁰.

Laín non trascura di considerare anche la concezione filosofico-culturale della *speranza* nella Spagna del XX secolo, esaminando alcuni intellettuali. Primo fra essi: Miguel de Unamuno, figura emblematica della Spagna, visto che arriva anzitutto alla totale disperazione per vivere una doppia impossibilità: la sua ragione non arriva a fare della verità consolazione ed il suo sentimento è incapace di fare della consolazione una verità. Questo perché la sua ragione filosofica non attribuisce un senso all'inquietudine dell'uomo sull'immortalità della propria anima e la persistenza della sua coscienza dopo la morte; d'altra parte, il suo forte sentimento vitale, il suo anelito alla sopravvivenza e l'irrassegnabilità all'annichilimento della morte, non sanno come rendere ragionevole e vero il contenuto del suo sentire. Ad ogni modo, la sua angosciata disperazione non conduce Unamuno al suicidio, o alla rassegnazione, ma a combattere per una nuova vita; convertendo, in tal modo, la disperazione in fonte di creazione vitale. In tal modo egli ci fornisce una personale interpretazione all'affermazione di S. Paolo, secondo cui la speranza crea ciò che il possesso uccide. Tutto ciò fa sì che Laín indichi quale caratteristica fondamentale di Unamuno quella della *disperazione speranzosa*⁴¹.

In Antonio Machado, al contrario, Laín indica quale oggetto della speranza: Dio e la morte, a causa anche delle sue vicissitudini personale (la morte della moglie anzitempo).

Parlare con Dio, vedere Dio, ricevere la totale e plenaria compagnia di Dio. Dio è –scrive Laín– per il solitario Antonio Machado [...], la somma ed unica realtà in cui possono trovare soddisfazione senza cenere la speranza e l'impazienza dell'uomo.⁴²

Tuttavia è solo attraverso il sogno fugace che l'autore riesce a sentire nel cuore la *presenza vivificante di Dio*; mentre

nella veglia, la sua resta sempre una ricerca incerta e penosa di Dio che finisce per farsi: invenzione di Dio⁴³.

Nell'opera di Ortega y Gasset, Laín evidenzia prima di tutto i diversi modi in cui l'autore ha interpretato se stesso: cacciatore e navigante. Come cacciatore l'uomo si sforza di catturare la preda perseguita; mentre come navigante cerca di raggiungere il porto desiderato. In entrambi i casi, vi è sottesa la ricerca di scrutare l'avvenire. A partire da ciò, Ortega ritiene che la vita è per lo più felice, per cui il valore della stessa si ritrova nella vita stessa. La vita è tuttavia anche *deficienza* ed *affanno*. Una verità limitata è contenuta in ogni presente del vivere umano ed è parte integrante della totale verità divina, per cui Ortega ritiene che l'uomo è costitutivamente orientato a cercare un'istanza superiore. Ortega ammette quindi che la vita umana poggia metafisicamente su una realtà trascendente alla stessa, che costituisce anche il fondamento postumo della propria felicità e verità, oltre che il termine definitivo di riferimento dei propri desideri e progetti. Tale fondamento viene definito da Ortega: *Dios a la vista*, il cui significato Laín esplicita con queste parole:

la felicità vera, l'occasionale coincidenza fra ciò che vogliamo essere e ciò che effettivamente siamo, è fugace tangenza con l'eternità, felice intuizione di un possibile modo di vivere nel quale l'uomo eternizzato, coincida per sempre con il meglio di se stesso.⁴⁴

Insomma, la speranza di Ortega è quella di una nuova rivelazione per l'uomo, nella quale si mostri una realtà trascendente le teorie dell'uomo: la *vita*⁴⁵.

Volendo analizzare la situazione della speranza nella Spagna contemporanea, Laín torna ad analizzare –fra le altre- le figure di: M. de Unamuno ed A. Machado, appartenenti alla Spagna della *generación del 98*; una situazione religiosa, storica ed una stima del vivere intimista che rivolge attenzione al *sogno* ed alla *sopravvivenza* più che agli accadimenti quotidiani della carne. Tutto ciò impedisce un'affermazione sicura ed ottimista della speranza, quantunque non siano mai arrivati all'*assoluta* disperazione, volendo sempre *sperare*. Per contrasto, Ruben Darío

afferma la speranza della vita e di fronte alla vita, per la diversa situazione storica in cui visse⁴⁶.

Completata la ricostruzione storico-culturale del concetto di speranza, completata cioè la parte *diacronica* dell'opera, Laín nella quinta parte cerca di costruire, in modo *sincronico*, un'*antropologia* della speranza.

Essendo l'antropologia un discorso sull'uomo, Laín si sofferma anzitutto su tre idee dell'uomo: 1) la definizione ellenica di *animale razionale*; 2) la definizione nietzscheana di *animale che può promettere*; 3) la definizione conduttista, secondo cui l'uomo è una *modalità peculiare di condotta*. Tutte queste idee dell'uomo hanno come fondamento comune la condizione *zoica* dell'essere umano, oltre alla sua condizione cosmica, secondo cui l'uomo è frammento individuale dell'Universo; ciò lo rende, in qualche modo, *divino*. Tenuto conto di queste tre idee dell'uomo, Laín ritiene che in uno studio dell'attività umana dello sperare risponderà: nel primo caso, il modo in cui l'*animale razionale* si rivolge al futuro. A questo proposito, essendo l'uomo un frammento del cosmo, deve e può sperare ciò che il cosmo gli permette. Come parte del cosmo, l'oggetto principale che ha influito da sempre sulla speranza umana è stata l'idea della *fine del mondo*. Essendo parte del mondo, il suo futuro non può che interessarci e coinvolgerci. Sicurezza della perdurazione dell'universo e timore per una fine del mondo sono i due poli di un problema che l'uomo ha sempre affrontato, con diversa prevalenza dell'uno o dell'altro, a seconda delle diverse circostanze storiche e/o personali. Ora, all'interno di quello che possiamo definire come *futuro mondiale*, si possono individuare almeno *tre futuri regionali* di realtà cosmiche e terrestri: 1) quello *minerale* che possiede sempre un *futuro indeterminato*, che non è solo esterno, ma costitutivo. La materia è infatti in se stessa un'attività indeterminabile e tuttavia al suo interno possono individuarsi delle isole cosmiche per le quali il futuro è determinato: gli esseri *viventi*. 2) Quello della realtà *vivente* (animale o vegetale) che è un *futuro determinato*, ordinato da cinque tappe fondamentali: nascita, crescita, riproduzione, declinazione e morte. Il futuro quindi di ogni essere vivente è determinato dalla sua situazione presente nel corso del suo invariabile ciclo vitale.

In cosa però si distingue il ciclo vegetale da quello animale?

Se la pianta esiste passivamente e qualora non riceve il nutrimento necessario dal terreno è destinata a soccombere; l'animale è caratterizzato da altri cicli vitali subordinati: veglia, sonno, cattura e sazietà, l'aggressione e la fuga, il riposo ed il gioco, la malattia e la cura. Attraverso questi cicli subordinati, l'animale compie il suo ciclo vitale basico che lo porta verso la morte individuale, ma alla perpetuazione della specie tramite la riproduzione; in tal modo, realizza anche pienamente la sua animalità. Ossia, proprio la sua *protensione* verso il futuro: una caratteristica che scaturisce già nella prima infanzia, prima ancora che compaia il riferimento retrospettivo verso il passato (= ricordo). Tale *protensione* nell'animale oscilla fra i due stadi vitali: la *veglia*, in cui si trova al massimo livello; il *sonno*, in cui è ad un livello minimo. Entrambi sono modi dell'*attesa* animale, durante la quale esso: cattura, gioca, si rifugia, inventa...

Quale la struttura comune a tutti questi modi concreti di sperare? Laín individua, a tal proposito, due concetti biologici utili: 1) il concetto di *circolo figurale* di von Weizsäcker, ossia la *peculiare connessione dinamica della relazione sensitiva fra l'individuo animale ed il suo ambiente*; 2) la *formalizzazione* di X. Zubiri, ossia la capacità d'includere in contesti figurali diversi ogni elemento che compone il campo percettivo. Maggiore è la perfezione del processo di formalizzazione, più l'animale riesce ad utilizzare i diversi oggetti che percepisce per fini diversi. Questo genera naturalmente libertà ed intelligenza astrattiva e generalizzatrice, diverse in tutti i livelli della vita animale, anche negli antropoidi. Dell'animale è quindi l'*attesa*, non la *speranza*, giacchè essa è caratterizzata da una struttura fisiologica diversa, non posseduta biologicamente dall'animale.

Ora, nell'uomo la biologia dell'*attesa* si caratterizza come forma più complessa di quella animale da punto di vista quantitativo, non qualitativo. L'uomo è capace di rinunce alle soddisfazioni istintive che l'ambiente propone ed il corpo richiede. Insomma, l'uomo è capace di un'*attesa* radicalmente *sopra-istintiva*, perché la sua capacità di maneggiar, osservare...

l'ambiente è indefinitamente ampio, ed altrettanto ampie sono le sue possibilità d'intervento su di esso, come pure l'infinità di eventi diversi che si possono attendere in ogni situazione.

La differenza biologica si deve quindi al fatto che mentre l'*attesa* dell'animale è sempre adattata all'ambiente, secondo la dinamica della vita istintiva; nell'uomo, invece, il suo organismo – ed in particolare il suo sistema nervoso – esige un'attitudine diversa di fronte al futuro: il *progetto*, ossia la condizione in cui il cervello umano pone l'uomo nella situazione di dover pensare. Ciò converte l'*attesa* in *speranza*.

Naturalmente non si deve pensare che tali attività biologiche siano qualcosa di soggiacente alla vita *spirituale*, visto che nell'uomo fra attività biologica e mentale c'è un legame di reciprocità. In poche parole, nell'uomo la speranza è attesa e non vi è attesa che non si faccia speranza. E così anche: esistendo una fisiologia della speranza, vi è anche una patologia, ossia una relazione fra lo stato del corpo e la capacità di sperare. Esempio chiaro di ciò sono le biografie di alcuni grandi autori come Leopardi e Nietzsche, il cui stato fisico impediva la personale disposizione alla speranza. Da ciò si deduce la stretta relazione fra la fisicità e la spiritualità dell'uomo, l'unione esistente fra corpo ed anima⁴⁷.

Ora, se vivere umanamente nel mondo, ossia: se vivere è sperare, allora vivere è *progettare*, ed il progettare porta con sé un *domandare*, una curiosità sulla propria *possibilità d'essere e voler essere*. La domanda, il chiedere intorno alla mia *possibilità d'essere*, porta con sé implicita la possibilità, la minaccia del *non essere* ciò che io pretendevo o aspiravo ad essere. Ciò vuol dire che il domandare apre la mente umana alla prospettiva della propria determinazione esistenziale, dell'essere finito; si scopre in tal modo la possibilità del *non essere*.

Ma questa possibilità –si chiede Laín- equivale al *nulla assoluto*?

In ogni tipo di domanda che l'uomo pone vi è anche una sua congettura previa sul proprio futuro; nel senso che, nel momento in cui la risposta verrà prodotta: 1) sarà una risposta adeguata alla domanda; 2) chi la pone *sarà* ancora se stesso quando la risposta verrà data. Tutto ciò lo si può congetturare con

sufficiente sicurezza in base all'esperienza ed al sapere; per cui, se da una parte la domanda apre la mente umana alla possibilità del non essere, per altra svela le *credenze* su cui si poggia l'esistenza interrogante⁴⁸.

Cos'è la *credenza*? Se per W. James è il *sensu della realtà*, è cioè un *elemento costitutivo e radicale della vita umana*; Ortega, al contrario, contrappone le *idee* alle *credenze*. Con ciò riesce a dimostrare che queste ultime hanno una primaria importanza nella costituzione del fondamento dell'esistenza umana, visto che rappresentano le *idee che siamo* non le *idee che abbiamo*; viviamo, quindi, nelle idee, e non ci troviamo con esse. L'animo umano è quindi portato alla credenza; ad essa si oppone il *dubbio*. Esso, tuttavia, non è un *non credere*; bensì un credere che ci conduce ad una realtà ambigua, nella quale combattono due *credenze antagoniche*. Ed allora, James come Ortega affermano la sostanziale credenza dell'uomo; anche quando l'uomo sembra non credere, realmente e che nuove credenze si sono sostituite alle vecchie, o queste ultime si sono depurate per espulsione dalle credenze superflue. Ed allora, se la mia domanda mi apre all'essere, ma anche al *non essere*; la credenza e la confidenza mi pongono nell'aspettativa di essere e mi rivelano l'apertura all'ambito dell'essere della realtà.

Quindi la *credenza* è la «porta di accesso –afferma Laín– alla realtà ed all'essere [che apre] la mente dell'uomo alle idee di eternità ed infinito»⁴⁹.

Accade però che se la domanda mi apre all'essere, come alla possibilità di non essere: quest'ultima viene veicolata da una vera *sfiducia*, di dubbio che porta insita in sé. La risposta, insomma, può anche tradursi in un *non essere*; quel non essere insito nello stesso fatto della mia esistenza⁵⁰.

Ma la domanda è in relazione anche con la *creazione*. Dal punto di vista antropologico infatti: una domanda può essere paragonabile all'esplosione di una saetta. La saetta sarebbe ciò che domandiamo: nuove possibilità d'essere⁵¹.

«In quanto conato di creazione, la domanda apre l'esistenza umana, non solo a *ciò che è*, termine formale dell'atto

creatore, ed a *ciò che c'è*, materia delle quasi-creazioni umane, ma anche a *ciò che fa che ci sia*⁵².

Ossia la domanda apre anche alla *comunità*⁵³.

Se quindi la struttura dell'*attesa* umana è qualcosa che coinvolge la realtà e l'essere dell'uomo nel suo progettarsi, proiettarsi verso il futuro, nel suo domandarsi circa esso, implicando quindi un aspetto eminentemente antropologico; qual è invece la struttura della *speranza* umana?

Se nell'*attesa* si manifesta qualcosa di insito alla natura umana: la sua temporalità, la sua finitezza; per altro verso, l'uomo non può *sperare* senza fare qualcosa, senza un operare simaticamente o psichicamente. In quanto essere vivente, ad ogni modo, l'uomo non può non sperare, perché di ciò è fatto il suo abito costitutivo. Un abito che si esprime come *attività* empirica nel corso della vita, nella quale l'*appetitus* diventa *passio*.

Chi spera si muove, agisce –afferma Laín- perché l'uomo non può essere un vegetale, e la sua speranza non arriva mai a convertirsi in passiva e muta aspettativa. Nemmeno nel sogno... Dormendo o in stato di veglia, vivere è per l'uomo sperare, e sperare è muoversi *appassionatamente*, agire verso il futuro lungo la linea melodica delle diverse *passioni* nelle quali si realizzano il proprio essere e la propria vita.⁵⁴

81

Nello sperare l'uomo agisce e crea dunque, ma la sua creazione non potrà mai essere *creatio ex nihilo subiecti*. Sarà invece sicuramente *ricreazione*, elaborazione originale di qualcosa di ricevuto ed in qualche modo elaborato. Conclude Laín:

Sia o no *arduo* l'impegno [...], il conseguimento dell'*attesa* umana e, pertanto, il termine dell'operazione ricreatrice a cui tale conseguimento conduce, sono sempre entificazioni della realtà, lavoro onto poetico.⁵⁵

Siccome l'attitudine dello sperare suppone una *consegna* dell'esistenza di chi spera, Laín distingue diversi gradi di tale consegna, che può essere: *inane*, ossia superficiale, tipica di chi cerca solo di *passare il tempo*; *circospettivo*, ossia di chi cerca di raggiungere un desiderio, il conseguimento di un bene o di evitare un dolore, cercando quindi di possedere ciò che si spera e, di conseguenza, si cercherà di preservare la propria vita, la propria

salute fisica affinché tutto ciò che può sopravvenire non impedisca il godimento terreno del raggiunto oggetto della speranza. La speranza *autentica e radicale* è invece quella che corrisponde al grado più profondo della consegna, perché è quella che conduce al compimento di una *vocazione personale*, mettendo in conto la possibilità del fallimento e della morte personale.

Vive quindi personalmente chi cerca di realizzare la propria vocazione, mentre *muore* chi vi rinuncia. Afferma l'autore:

La vocazione è l'alveo proprio della creazione umana e la forma espressa della sua essenziale gratuità: per questo la sentiamo come una *chiamata* che dal profondo del nostro essere ci spinge a fare qualcosa con originalità, a *creare*»⁵⁶.

Quest'atto creativo che cerca di conoscere la propria vocazione personale, il proprio essere, con ciò trasformandosi in volontà di essere *sempre* (ciò secondo l'accezione greca del termine, per cui la contemplazione oscura dell'essere delle cose, rotta dall'intelligenza di esse, passa alla contemplazione di ciò che è, procurando un passaggio alla dimensione temporale del *sempre*, dato che l'essere è *ciò che sempre è*) fa sì che nell'uomo la speranza assuma un valore trascendente alla morte.

Ed allora: siccome la speranza si fonda su un dono gratuito (= la vocazione personale a farsi uomo) ed è sempre *interrogazione confidente o confidenza interrogante*, ecco che suppone il dialogo metafisico e trans verbale con un *Tu* assoluto. In altri termini, Laín afferma che la speranza umana è genuina quando è *religiosa*. Le tappe quindi che portano al passaggio dall'attesa alla *speranza* umana sono le seguenti: l'*attesa* come abito entitativo della prima natura umana, diventa *speranza*, ossia abito della seconda natura, quando:

l'uomo confida con maggiore o minore fermezza nella consecuzione di ciò verso cui l'attesa in primo luogo si muove: *continuare ad essere*. La speranza, a sua volta, arriva ad essere genuina, autentica o radicale quando quel *continuare ad essere* esige in modo risoluto e lucido l'espressione a cui naturalmente tende: *essere sempre*. Se l'uomo si consegna alla conquista di quell'*essere sempre* con magnanimità e forza... la speranza si costituisce come *virtù naturale*. ed in quanto il possesso e l'esercizio di questa virtù riconoscono ed accettano la sua

costitutiva relegazione al fondamento della propria esistenza e di tutta la realtà –più precisamente: in quanto l'uomo... spera nella Divinità-, lo sperare arriva alla condizione di *virtù naturale religiosa*.⁵⁷

Ora, per chi vive cristianamente, la speranza è in attesa di *essere sempre* e di *essere in Dio* secondo le promesse di Cristo⁵⁸.

Conclusioni

Con questa sua opera, insieme ad altre come: *Sobre la amistad, Teoría y realidad del otro*, Laín muove un ulteriore passo nella costruzione di quella che sarà la sua opera fondamentale *Antropología médica para clínicos* (1984).

Anche in *La espera y la esperanza* è possibile ritrovare una ricostruzione di come nella storia sia stata concepita l'attesa e la speranza (dagli ebrei ai filosofi, letterati, fisiologi... contemporanei, passando attraverso la fondamentale esperienza cristiana), utilizzando quindi un metodo *diacronico*. Considerando cioè l'insieme dei fatti ed elementi dal punto di vista della loro evoluzione nel tempo. E tuttavia, non essendo la sua un'opera meramente storiografica, ma un'opera prospettica, che tende a formulare una teoria moderna sull'argomento, egli apre la considerazione della storia, all'osservazione di altri elementi scientifici (psicologia, fisiologia, biologia...), oltre che alla costituzione metafisica dell'uomo: vera molla che consente il passaggio dalla semplice *attesa*, alla *speranza*. Utilizza, in questo modo, un metodo *sincronico*, che tende ad osservare i fatti e gli elementi indipendentemente dalla loro evoluzione storica.

La sua diventa, quindi, una comprensione della cultura (storia, psicologia, fisiologia...) come fatto collettivo, nel quale nasce ed è resa possibile la *speranza*. Da qui anche la costruzione di un'*ontologia della speranza*, dato il suo essere connaturata psico-somaticamente all'uomo, nonostante o insieme all'*angoscia*, alla *disperazione*; legata alla fondamentale *religiosità* (= *religazione*) dell'essere umano: ossia a quell'apertura che la speranza consente all'esistenza umana e grazie alla quale si scopre che il fondamento ultimo della realtà non solo è *fondamentale*, bensì anche *fondamentante* (Zubiri).

La *speranza* è quindi anche *inerente* all'uomo, una caratteristica grazie alla quale riesce a progettare e realizzare il proprio essere, diventando così anche *necessaria* al suo stesso essere; ed *inerenza* e *necessità* sono due altre caratteristiche di un'ontologia. La *speranza* è l'espressione, possiamo dire, dell'appropriazione del mio essere e della realtà delle cose che mi circondano, che avviene grazie alla continua azione di stimolo, di pro-vocazione forzata che la realtà svolge nei miei confronti, costringendomi a farmi persona. Persona è allora chi si impossessa della realtà, ossia delle possibilità che quella offre, attualizzandola. Ora, nella concezione dell'uomo di X. Zubiri – ampiamente seguita da Laín Entralgo – si distingue un *dinamismo della mismidad* (ove per *dinamismo* s'intende proprio l'impossessamento delle possibilità e quindi la creazione di una personalità), da un *dinamismo della suidad*.

La prima forma di dinamismo è propria dell'animale, il quale mantiene la propria identità, nelle continue modifiche del suo dinamismo, pur non essendo mai lo stesso. Nell'uomo, invece, abbiamo il *dinamismo della suidad*: una forma più ricca e profonda, perché l'uomo è un soggetto dotato di storia. A partire da essa, l'uomo elabora preliminarmente un progetto, quindi un momento dinamico anteriore all'impossessamento delle cose:

Ogni possibilità consiste nell'avviamento di un progetto. Orbene, nel progetto appunto si trova qualcosa che non è reale, che è irreali... Così in questo dinamismo l'uomo è reale facendo il giro dell'irrealità nella configurazione della propria personalità... Questo dinamismo consiste nella realizzazione di un elenco di possibilità. L'uomo *si* è appropriato di una possibilità ed è rimasto posseduto dalla medesima.⁵⁹

Possiamo ricavare un criterio della speranza nello studio condotto da Pedro Laín Entralgo?

Abbiamo sicuramente appreso da Laín ed è sicuramente esperienza ontologica di ognuno di noi, che la speranza è un abito che *definisce e costituisce* l'esistenza umana.

L'esistenza umana si svolge in una circostanza determinata, diversa per ciascun individuo (fisica, economica, biografica...); diversa quindi sarà necessariamente anche il tipo di speranza che ognuno di noi potrà nutrire. *Cosa posso e cosa devo*

sperare, sono domande che resteranno sempre legate a questa circostanza iniziale e nel corso della sua trattazione, Laín ci ha esposto il caso di Nietzsche e Leopardi, quale duplice testimonianza: *disperazione*, a causa della loro costituzione fisica; *speranza* nonostante tutto, a causa della loro fondante costituzione umana. Alle domande sopra riportate, i due autori non possono che rispondere: poco o nulla sul piano della vita individuale, da qui la disperazione. Questo atteggiamento negativo sul piano individuale, si è però tradotto positivamente dal punto di vista personale. Abbiamo visto, infatti, che *persona* è chi si impossessa della realtà e delle possibilità offerteci, attualizzandole. Il loro aver preso coscienza del loro essere ha fatto sì che essi guardassero non esclusivamente a sé, bensì all'umanità di cui erano e restano parte. Ciò gli ha portati a *dover sperare*, considerando il percorso che l'umanità deve fare verso la felicità, la verità, il bene cui da sempre aspira. In questo modo, han saputo passare dalla propria realtà sperimentabile, dalla condizione soggettiva, ad una trans-realtà, quella della personalità, consistente nella possibilità per l'umanità di essere infinitamente felice. Così si son anche aperti ad un *tempo* diverso da quello strettamente soggettivo e determinato; sono approdati ad un tempo aperto ad una molteplicità di possibilità imprevedibili. La disperazione soggettiva è diventata fonte di *creazione vitale* per l'umanità.

Nei due autori è quindi riscontrabile una *progettualità* nonostante la loro condizione: ossia un *voler essere* che va oltre la certezza del proprio orizzonte vitale. Questo li avrebbe portati presto a non essere più, oltre che a non essere come gli altri; l'impossibilità di vivere emozioni, esperienze....come avrebbero voluto.

Ma *sperare* non è *possedere*; è piuttosto ricerca dell'*avvenire*, di un oggetto concreto, è ricerca di una qualità che va oltre se stessi, più che di una quantità che riguarda solo se stessi. Ed all'avvenire si giunge per l'essenziale e fondamentale valore della vita che porta comunque con sé *deficienza* ed *affanno*.

Tutto ciò influisce non solo in una prospettiva antropologica, ma sicuramente anche medica.

Pensiamo ad una persona il cui destino è segnato da una malattia incurabile, o ad una persona gravemente segnata nella sua autonomia da un evento clinico grave.

Pensiamo quanto sia importante nel loro stato vitale, nel quale è facile riscontrare la parte patologica della speranza: la disperazione, condurre queste persone alla scoperta di nuove possibilità e quindi di condurli ad appropriarsi di esse, di progettare nuovamente qualunque sia la loro prospettiva vitale; di continuare a sperare, perché senza di essa avrebbero una morte biografica prematura rispetto a quella biologica. *Beata spes!*

Una *speranza contro* che si rende tanto più necessaria quando vediamo sempre più corto il nostro orizzonte vitale e verso la quale ci deve indurre anche il medico, l'uomo che è *dietro* e *nello* scienziato che cura il corpo, ma anche l'anima del paziente. Dote molto rara questa oggi, perché assistiamo più spesso ad un trattamento spersonalizzante del paziente: questi è un semplice numero, più che essere una persona. In questo modo, numero lo diventano anche i medici, incapaci di offrire la propria umanità e la propria personalità. Incapaci di seguire fino in fondo il *progetto* da loro scelto, optano per la loro stessa spersonalizzazione.

86

Da qui la necessità di uno studio antropologico, ossia culturale e metafisico dell'uomo, con la sua mutevole condizione esistenziale.

Ora, nella vita dell'uomo e nella condizione di malattia in particolare, un ruolo decisivo è svolto dalla *fede religiosa*: chi *crede* che la vita terrena sia un breve passaggio, chi crede nell'insegnamento di Cristo, in una vita eterna, di là dalla vita terrena, ha la possibilità di fare un salto nell'*irrealtà*, di fare quel giro di cui ci parla Zubiri, per configurare questa sua nuova realtà – quella della malattia- con una personalità sorridente: il sorriso della speranza, dell'umanità confidente in un *Tu* assoluto, dell'uomo che si è appropriato del proprio essere e della possibilità d'essere *sempre*, nella propria come nell'altrui memoria, nell'altrui vita: *Ho yes siempre todavía* (A. Machado).

Questa la forma di speranza radicale e genuina; quella di chi si consegna radicalmente al proprio progetto, al proprio essere.

Beata spes, contra spem!

Ed allora, perché il medico stabilisca una corretta relazione con l'ammalato, occorre che si stabilisca un rapporto di cameratismo, come per due compagni di viaggio che affrontano un cammino fatto d'inquietudine. Per questo il medico deve, per rispondere alla richiesta d'aiuto del paziente, *sentire qualcosa con l'altro* (Scheler), deve cioè condividere, entrare in *simpatia* con l'altro, giacché per curare non occorre solo la conoscenza scientifico-fisiologica, bensì anche la conoscenza psichica dell'altro. Il paziente non è un oggetto fisico, ma una persona che, in quanto tale, è un essere *credente, sperante ed amante* e verso la quale il medico deve agire con uguale *fede, speranza* e tre specie d'amore: *eros* (l'amore che ascende verso l'ideale), *agápe* (l'amore effusivo) e *filia* (l'amore fraterno).

Questo significa sovrapporre ai principi scientifici, la realtà del malato, ossia la sua *biografia*, la sua *memoria*. La memoria consente all'essere umano di rivivere il passato nel presente, di ricostruire in un attimo la sua esistenza arrivando alla considerazione del valore assoluto della vita, nella quale ha pur incontrato non pochi ostacoli, non poche delusioni, mille inquietudini, tante deviazioni. Ognuna di esse, pur nella negatività del momento, fa sì che il ricordo sia oggetto di un sorriso vitale, segno del valore della vita vissuta/riscoperta anche e nonostante la negatività che proprio per essere stata vissuta si è potuta trasformare in una positività più generale: quella della propria esistenza.

Inevitabile quindi per un medico accedere alla biografia dell'ammalato, alla sua memoria. Oggi, chissà, è forse la medicina antroposofica quella che presta maggior attenzione a questi aspetti nella cura del paziente.

Medico e familiari, con il loro rispettivo amore, possono aiutare l'ammalato ad appropriarsi della propria malattia, possono aiutarlo a *co-creare* delle nuove possibilità: un modo di vivere produttivo con una malattia incurabile, secondo una terapia che è *creazione cooperativa* di una speranza: passaggio dalla deficienza alla pienezza, dall'imperfezione alla perfezione.

Insomma, Laín ritiene che il criterio per la nascita della speranza in un ammalato, si trova nell'amicizia fra medico e

paziente. Come abbiamo avuto modo di affrontare in altro scritto su un'opera di Laín Entralgo: *Sobre la amistad*⁶⁰, tale amicizia viene definita come: *benevolenza e beneficenza*, ossia una forma di amicizia che involucra il desiderio di salute dell'ammalato, per cui non ci deve essere nessuna parola negativa nella conversazione del medico. Altri due aspetti sono: la *beneficenza e la beneficenza* nella doppia dimensione della *confidenza* e della *fiducia*. Ogni atto è accompagnato in Laín dagli affetti creatori e sono tutti sentimenti che devono caratterizzare la personalità del medico a prescindere dal contatto immediato con l'ammalato. Da qui l'importanza del dialogo e della parola come arti catartica che può condurre ancora a sperare, a creare⁶¹.

¹ P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, in *Obras Selectas*, Petronio, Madrid 1965, pp. 308-879.

² Ivi, pp. 314-318.

³ Ivi, p. 320.

⁴ Ivi, pp. 327-331.

⁵ Ivi, pp. 331-335.

⁶ Ivi, p. 343.

⁷ Ivi, p. 346.

⁸ Ivi, pp. 331-347.

⁹ Ivi, p. 335.

¹⁰ Ivi, p. 359.

¹¹ Ivi, pp. 348-363.

¹² Ivi, pp. 364-379.

¹³ Ivi, pp. 382-392 e 400-406.

¹⁴ Ivi, pp. 392-400.

¹⁵ Ivi, pp. 308-407, in part. p. 407.

¹⁶ Ivi, pp. 408-424, in part. p. 424.

¹⁷ Ivi, pp. 434-443.

¹⁸ Ivi, pp. 443-452.

¹⁹ Ivi, pp. 453-456.

²⁰ Ivi, pp. 457-468.

²¹ Ivi, pp. 469-472.

²² Ivi, p. 477.

²³ Ivi, pp. 469-478.

²⁴ Ivi, p. 485.

²⁵ Ivi, pp. 488-489.

²⁶ Ivi, pp. 480-495.

²⁷ Ivi, pp. 495-522.

²⁸ Ivi, pp. 527-542.

²⁹ Ivi, pp. 543-562.

³⁰ Ivi, pp. 563-569.

³¹ Ivi, pp. 571-584.

³² Ivi, p. 595.

³³ Ivi, lpp. 584-598.

³⁴ Ivi, p. 619.

³⁵ Ivi, pp. 616-622.

³⁶ Ivi, pp. 626-630.

³⁷ Ivi, p. 634.

³⁸ Ivi, p. 635.

³⁹ Ivi, pp. 630-636.

⁴⁰ Ivi, pp. 637-656.

⁴¹ Ivi, pp. 666-701.

⁴² Ivi, p. 713.

⁴³ Ivi, pp. 702-716.

⁴⁴ Ivi, p. 734.

⁴⁵ Ivi, pp. 717-734.

⁴⁶ Ivi, pp. 735-746.

⁴⁷ Ivi, pp. 751-781.

⁴⁸ Ivi, pp. 782-791.

⁴⁹ Ivi, p. 800.

⁵⁰ Ivi, pp. 792-801.

⁵¹ Ivi, pp. 801-809.

⁵² Ivi, p. 812.

⁵³ Ivi, pp. 809-813.

⁵⁴ Ivi, p. 821.

⁵⁵ Ivi, p. p. 823.

⁵⁶ Ivi, p. 828.

⁵⁷ Ivi, p. 877.

⁵⁸ Ivi, pp. 821-879.

⁵⁹ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1989, pp. 237-238. Su questi argomenti cfr anche: F. Sanguinetti, *Dinamismo filosofico di X. Zubiri*, Morlacchi, Perugia 2000, pp. 161-167.

⁶⁰ C. L. FERRARO, "Sobre la amistad" di Pedro Laín Entralgo, in corso di pubblicazione su: www.storiadelmondo.com, n. 168.

⁶¹ Su questi temi, cfr. N. ORRINGER, *La aventura de curar*, Cfrculo de Lectores, Barcellona 1997.